

# VU Research Portal

## Wat is christelijke filosofie?

Glas, G.

2010

### **document version**

Publisher's PDF, also known as Version of record

[Link to publication in VU Research Portal](#)

### **citation for published version (APA)**

Glas, G. (2010). *Wat is christelijke filosofie?* VU University.

### **General rights**

Copyright and moral rights for the publications made accessible in the public portal are retained by the authors and/or other copyright owners and it is a condition of accessing publications that users recognise and abide by the legal requirements associated with these rights.

- Users may download and print one copy of any publication from the public portal for the purpose of private study or research.
- You may not further distribute the material or use it for any profit-making activity or commercial gain
- You may freely distribute the URL identifying the publication in the public portal ?

### **Take down policy**

If you believe that this document breaches copyright please contact us providing details, and we will remove access to the work immediately and investigate your claim.

### **E-mail address:**

[vuresearchportal.ub@vu.nl](mailto:vuresearchportal.ub@vu.nl)

# Wat is christelijke filosofie?

Mijnheer de rector, dames en heren,

“Men moet kunnen twijfelen waar dat nodig is, zeker zijn waar dat nodig is, en zich overgeven waar dat nodig is.”<sup>1</sup> Deze woorden van Blaise Pascal zetten vanmiddag de toon als het gaat om de vraag ‘Wat is christelijke filosofie?’.

Scepsis, bewijs en overgave, tegen elk van deze drie kunnen we zondigen, aldus Pascal. We doen de scepsis te kort, als we menen dat alles te bewijzen is. We doen aan het bewijs, het vermogen te oordelen, tekort als we ons zomaar aan alles overgeven. En we doen aan de overgave te kort als we menen aan alles te moeten twijfelen.

Ik heb deze woorden van Pascal – de scepticus, de wiskundige, de gelovige – gekozen omdat ze de geest aangeven van waaruit de christelijke filosofie zoals die mij voor ogen staat, beoefend wordt. Het gaat Pascal niet zozeer om het vinden van het juiste midden tussen scepsis, bewijs en overgave. Nee, zijn denken gaat uit van de spanning tussen die drie en die spanning blijft ook steeds voelbaar. Filosoferen is het denkend verkennen van die spanning. Daarbij blijft de denker zelf niet buiten schot, juist niet. Het gaat om de relatie tussen de denker en de waarheid. Die relatie moet kloppen. Het gaat in de filosofie om het meedenken van de positie van waaruit er wordt gefilosofeerd.

“Alles goed en wel” hoor ik u denken, “maar is christelijke filosofie nog wel van deze tijd?” Is ze geen relict? Is ze geen *contradictio in terminis* – een ‘houten ijzer en een misverstand’ om met Martin Heidegger te spreken?<sup>2</sup> Is het niet beter om geloof en rede van elkaar te scheiden? Hoort christelijke filosofie wel thuis op een universiteit? Is het geen geloof verpakt in een intellectueel jasje?

Ik zal over deze vragen iets zeggen, maar dat doe ik zo dadelijk. Eerst wil ik mij goed positioneren. Dat past bij de stijl van filosoferen, die ik zojuist aanduidde. Die wijze van filosoferen is geïnteresseerd in de verhouding tussen de vragensteller en de vraag. Welke ‘geest’ spreekt er uit de vraag? Wat neemt de vragensteller aan en wat vraagt hij mij aan te nemen door op zijn vraag in te gaan?

Het antwoord is niet moeilijk. We herkennen de geest van deze vragen. Het is de geest van het sciëntisme, van de overtuiging dat kennis en inzicht uitsluitend dan gelegitimeerd zijn als ze wetenschappelijk te verantwoorden zijn en herleid kunnen worden tot empirische waarneming en logische redenering. Nu keert de christelijke filosofie zich niet tegen waarneming en redenering, integendeel. Het punt in geding betreft vooral de manier waarop, de pretentie, de claim die besloten ligt in de vragen. Die claim is dat alleen de wetenschap de standaard kan zijn, dat zij de laatste beroepsinstantie is als het gaat om onze kennis en dat zij de sleutel vormt tot inzicht en waarheid. Die claim is echter zelf helemaal niet wetenschappelijk. Ze kan immers niet zelf met de middelen van de wetenschap worden gefundeerd. Ze is zelfreferentieel inconsistent, om een term van Alvin Plantinga te gebruiken.<sup>3</sup> Ze is bovendien onkritisch, naar het woord van de filosoof naar wie deze leerstoel is genoemd. Onkritisch, omdat verdedigers van genoemde claim hun eigen uitgangspunt niet kritisch onder de loep nemen. Dan zouden zij immers zien dat deze claim uitgaat van de vooronderstelling dat de theoretische denkhouding absoluut is, d.w.z. onaantastbaar en geen verantwoording schuldig aan iets anders dan zichzelf. Maar die vooronderstelling moet juist kritisch bevraagd worden.<sup>4</sup>

Terug naar de vraag van zojuist – is christelijke filosofie wel van deze tijd en moeten geloof en wetenschap niet van elkaar worden gescheiden. Die vragen mogen uit een bepaalde, sciëntistische, geest zijn gesteld, zijn ze daarmee illegitiem? Antwoord: nee, natuurlijk niet. We moeten ze alleen lospellen uit de *mindset* van waaruit ze gesteld worden. Als we dat gedaan hebben, blijkt de christelijke filosoof, net als elke andere filosoof, voor de vraag te staan hoe pretheoretische intuïties en overtuigingen zich verhouden tot theoretisch gewonnen inzicht. Geloofsintuïties en levensovertuigingen zijn pretheoretisch van aard. Ze krijgen inhoud vanuit een bepaalde houding: ontzag, verering, overgave, dankbaarheid, verwondering, besef van nietigheid en tekort. Theoretisch inzicht wordt verkregen door abstractie en experiment. De wetenschapper neemt afstand. Zij ziet af van het concrete en gaat op zoek naar onderliggende patronen en wetmatigheden. Zij construeert een experimentele context en gaat de effecten na van een bepaalde interventie. De filosoof is ook een wetenschapper, zij het van een bijzondere soort. Hij is ook op zoek naar onderliggende verbanden en structuren; deze betreffen evenwel het geheel der dingen. Hij is bezig met kennis, maar dan vooral kennis over kennis. De vraag is nu: laat de grondhouding van de gelovige zich verenigen met de grondhouding van de filosoof? Is er een verband tussen die twee? En zijn de inzichten van de gelovige op zodanige wijze te verbinden met de inzichten van de filosoof dat diens filosofie het predicaat christelijk (c.q. joods, islamitisch, boeddhistisch) verdient?

Ik doe opnieuw even een stap terug en geef een schets van wat dadelijk volgt. Het gaat om drie stappen. Eerst geef ik een overzicht van het landschap. Wat is christelijke filosofie? Welke vormen bestaan er? Op welke vragen geeft de christelijke filosofie antwoord? Dan ga ik in op de christelijke filosofie zoals die aan deze universiteit (en elders) vanaf de jaren dertig van de vorige eeuw tot ontwikkeling is gekomen. Hoe staat het er voor met die vorm van filosofie, is ze vitaal, hoe verhoudt ze zich tot haar context? Ten slotte wil ik ingaan op een thema dat mijzelf, ook vanuit mijn andere discipline achtergrond, de psychiatrie en de psychotherapie, na aan het hart ligt – het zich tot zichzelf verhouden, het feit dat mensen in hun doen en laten hoe dan ook zich tot zichzelf verhouden. Ik schets de betekenis van dit gezichtspunt voor mijn opvatting van christelijke filosofie. Met dat thema keer ik overigens ook terug naar het begin, naar Pascal, naar de denker die gelooft en twijfelt en zich ondanks zijn enorme verstand overgeeft.

## I. Het landschap

Christelijke filosofie kan op papier op drie manieren worden opgevat: als filosofie met een bepaald object; als filosofie die uitgaat van een bepaalde benadering of methode; en als filosofie die uitgaat van een bepaalde inspiratie of levenshouding.<sup>5</sup> Dit onderscheid is theoretisch, de meeste bestaande benaderingen zijn mengvormen.<sup>6</sup>

Bij de eerste vorm, christelijke filosofie als *filosofie met een bepaald object*, kunnen we denken aan de zogenaamde natuurlijke theologie – de redelijke doordenking van geloofswaarheden – en aan de godsdienstfilosofie, hier natuurlijk in het bijzonder de filosofie van de christelijke godsdienst. De natuurlijke theologie houdt zich bezig met vragen als: bestaat God? En als Hij bestaat, kunnen we zijn bestaan dan ook bewijzen, bijvoorbeeld uit de doelmatige ordening van de natuur? De godsdienstfilosofie houdt zich met dezelfde thema's bezig, maar daarnaast vooral met de kennisleer: hoe kan de mens God of het absolute kennen; en hoe valt die kennis te rechtvaardigen? Ook houdt de godsdienstfilosofie zich bezig met allerlei religieuze thema's, zoals het offer, de mythe, symbolen, wonderen, religieuze identiteit en cultuur, en religieuze levensbeschouwing.<sup>7</sup>

Met deze aanduiding is nog niets gezegd over de wijze van benaderen. Deze kan offensief zijn of defensief, zoals in de positieve respectievelijk negatieve apologetiek.<sup>8</sup> Er zijn ook meer analyserende en systematiserende benaderingen denkbaar. Interessant is dat juist in de huidige academische godsdienstfilosofie er weer pogingen worden gedaan tot eerherstel van de oude natuurlijke theologie, maar nu met moderne, aan de analytische filosofie ontleende middelen.<sup>9</sup>

### Overzicht van vormen van christelijke filosofie

1. Christelijke filosofie als filosofie met een bepaald *object*
  - a. natuurlijke theologie
  - b. godsdienstfilosofie
  
2. Christelijke filosofie als filosofie met een bepaalde *methode of benadering*
  - a. plurale variant
  - b. radicale variant
    - i. transcendentaal
    - ii. existentieel
  
3. Christelijke filosofie als filosofie vanuit een bepaalde *inspiratie*
  - a. comprehensief: christelijke filosofie als levensbeschouwelijke filosofie
  - b. hermeneutisch: christelijke filosofie als verstaansontwerp

De tweede vorm van christelijke filosofie gaat er van uit dat *filosofie* ook op *christelijke wijze kan worden beoefend*. Ik zie hier in essentie twee varianten – een *plurale* en een *radicale*. In de plurale variant treedt christelijke filosofie op naast andere, niet-christelijke vormen van filosofie. In de radicale variant is filosofie per definitie christelijke filosofie. Op deze variant zal ik wat dieper ingaan. Er zijn, als ik het goed zie, twee typen redenering mogelijk ter onderbouwing van deze laatste (radicale) variant. Het eerste type zouden we als *transcendentiaal* kunnen bestempelen en het tweede als *existentieel*.

Volgens de *transcendentale* benadering is filosofie per definitie christelijke, of in elk geval theïstische filosofie, omdat het niet mogelijk is filosofie te beoefenen los van bepaalde theïstische vooronderstellingen. Zo kan volgens dit soort transcendentale filosofie het bestaan van God net zo min betwijfeld worden als het bestaan van de buitenwereld of van 'other minds'. Dat kan niet omdat elke poging om het bestaan van de buitenwereld of het bewustzijn van anderen te ontkennen of te reduceren tot – zeg – de werking van de hersenen noodzakelijk een beroep doet op categorieën die het bestaan van dergelijke entiteiten juist vooronderstellen. Het ik en de geest van de ander zijn met andere woorden transcendentiaal (noodzakelijkerwijs) voorondersteld en dus niet-reduceerbaar. Sommige filosofen hebben deze redenering toegepast op het bestaan van God. Ook God is transcendentiaal voorondersteld.<sup>10</sup> Dat wil zeggen, we moeten wel uitgaan van zijn bestaan, anders

zou ons denken en spreken in het ongerede raken. Theo de Boer heeft er, terecht naar mijn indruk, op gewezen dat deze klassieke transcendentale benadering faalt als het gaat om het Godsbestaan.<sup>11</sup> Dat komt omdat het ik en 'other minds' behoren tot een werkelijkheid die voorhanden is. Het transcendentale argument werkt alleen als er empirisch iets te ordenen valt. Maar dat geldt niet of in elk geval niet precies op dezelfde manier voor God. Want God is niet op dezelfde manier voorhanden als mijn 'ik' of de geest van een ander. God openbaart zich, Hij spreekt door zijn profeten, er zijn dichters die Hem dichterbij brengen in hun evocaties. We kunnen ook zeggen dat wie Hij is manifest wordt in de grootheid van de natuur en in de schoonheid van de kunst. Toch kunnen we zijn bestaan niet met iets in de werkelijkheid identificeren. Preciezer nog, er is geen ding in de werkelijkheid – geen stukje natuur, geen profetische oproep of dichterlijke uiting – waarvan we het bestaan alleen maar kunnen denken op voorwaarde dat we aannemen dat God bestaat. God moge voorondersteld zijn, maar in elk geval niet transcendentaal, niet als denk-noodzakelijkheid. Hoe zit het met de andere lijn van redeneren in de radicale variant? Hier is de inzet een andere, een meer *existentiële*. Hier bestaat de filosofie uit een verkenning van verschillende existentiële houdingen of posities, in de wetenschap dat de filosofie ook zelf niet los staat van zo'n existentiële houding of positie. Ik ken geen filosoof die zich bewuster is geweest van deze verstrengeling van inhoud en houding dan Søren Kierkegaard.<sup>12</sup> Zijn filosofie is een lange tocht langs alle mogelijke levenshoudingen: de Don Juan, de rechter, de kwaadaardige verleider, het onschuldige meisje, de dogmaticus, de systematicus, de vertwijfelde, de angstige enzovoort. Elk van die levenshoudingen wordt als het ware getest op leefbaarheid en consistentie. Voor de filosofie is natuurlijk vooral de systematicus interessant en er is geen beter voorbeeld dan de filosofie van Hegel. Kierkegaard vergelijkt Hegel met de man die een prachtig huis bouwt maar vergeet dat hij er zelf ook nog in moet wonen en die daarom in het hondenhok er naast belandt.<sup>13</sup> Ook in de filosofie moet men denken aan zijn eigen onderdak.

Is Kierkegaard's filosofie christelijk in de zin dat hij een eigen methode, een eigen benadering ontwikkelt? Ja en nee. Ja, omdat Kierkegaard's benadering inderdaad heel eigen is, steeds van binnenuit de zelfverhouding toetsend en omdat hij al doende iets van de dwarsheid en radicaliteit van het christelijk geloof laat zien. Nee, omdat zijn stijl en werkwijze zo persoonlijk en zelfs onnavolgbaar zijn dat men nauwelijks van een methode kan spreken. Het christelijke bestaat bij hem uit het beproeven van de existentiële consistentie van bepaalde inzichten en het op basis daarvan inbrengen van bepaalde gezichtspunten. Die gezichtspunten verhelderden de subjectieve condities die grond geven aan het geloof.<sup>14</sup>

Dan de derde vorm van christelijke filosofie, die welke het *christelijk geloof* vooral *als inspiratie* ziet. In deze rubriek past een hele waaier van benaderingen. Kernvraag is hoe de inspiratie zich verhoudt tot de inhoud van de filosofie. Ik zie hier (opnieuw) twee hoofdrichtingen: die welke christelijke filosofie ziet als een explicatie, een nadere ontvouwing en articulatie van de christelijke levensopvatting; en die welke christelijke filosofie ziet als een van de mogelijke antwoorden van de mens op universele bestaansvragen.

De eerste benadering leidt tot *levensbeschouwelijke filosofie* zonder meer. De levensbeschouwing betreft het geheel van het bestaan, de filosofie biedt het analytische en conceptuele instrumentarium om de eigen positie te verhelderden en te verantwoorden. We zouden hier ook wel kunnen spreken van *comprehensieve filosofie* – *comprehensief* in de zin dat levensbeschouwing en filosofie hier in een grote beweging samen worden genomen. In de articulatie van de eigen levensbeschouwing vindt vervolgens de verantwoording plaats naar andere, niet-christelijke benaderingen.

De tweede benadering zouden we *hermeneutisch* kunnen noemen. De mens is een wezen dat zoekt naar zin en betekenis en de filosofie beweegt zich in dit spoor door uitingen van de cultuur, de wetenschap en de filosofie zelf te zien als antwoord op dit zoeken naar zin/betekenis. De christelijke levensopvatting is in deze benadering één van de mogelijke antwoorden op de zinvragen van de mens. Het is een optie, waar je je vrij toe verhoudt. In de meer verfijnde vormen van de hermeneutische benadering wordt dat optionele zelf kritisch onder de loep genomen. Wie religie als optie ziet, plaatst zichzelf immers ten principale buiten de religie – religie wordt een keuze waar mijn vrije ‘ik’ boven of buiten staat. Maar het wezenlijke punt in de religie – in elk geval de christelijke religie – is juist dat dit ‘ik’ van meet af aan al in het religieuze perspectief is opgenomen en van daaruit moet worden geïnterpreteerd.<sup>15</sup>

## II. Christelijke filosofie in de neocalvinistische lijn

Hoe valt in het licht van deze indeling van benaderingen de reformatische wijsbegeerte te typeren. Hoe heeft ze zich ontwikkeld? En wat zijn de vooruitzichten?

Eerst een korte typering. Het denken van Herman Dooyeweerd, samen met Dirk Theodoor Vollenhoven de grondlegger van wat – later – reformatische wijsbegeerte zou gaan heten, is uit een viertal grondgedachten te begrijpen.

De eerste gedachte is die van de modale verscheidenheid: heel de werkelijkheid kan worden gezien als beantwoordend aan normen en wetten die een onherleidbaar en eigen karakter hebben. Deze verscheidenheid betreft de wijze van zijn (of: functioneren) van dingen, gebeurtenissen en van mensen. In die verscheidenheid toont zich tegelijk een diepe samenhang.

De tweede gedachte is dat het menselijk doen en laten zijn oorsprong vindt in het ‘hart’, als geestelijk centrum van de mens. Uit het hart zijn naar het Bijbelwoord de ‘uitgangen des levens’.<sup>16</sup>

De derde idee betreft de religie. Deze is niet een zaak van de binnenwereld, en evenmin het correlaat van bepaalde psychologische functies; nee, ze omvat het hele leven en vormt de verbinding met de oorsprong van al wat bestaat. Heel de werkelijkheid is verbonden met de bron en oorsprong van die werkelijkheid.

De laatste grondgedachte is dat de werkelijkheid bestaat ‘als zin’. Met deze wat lastige uitdrukking bedoelt Dooyeweerd uitdrukking te geven aan de Paulinische gedachte dat heel de werkelijkheid ‘uit en door en tot God bestaat’. Niets bestaat op zich of uit zichzelf. Al het bestaande verwijst naar een Oorsprong buiten zichzelf en is tevens uitdrukking van de werkzaamheid van die Oorsprong. Het derde en het vierde idee hangen sterk met elkaar samen: men kan nadruk leggen op het verbonden zijn en dan heeft men het over religie; en men kan het hebben over wat die verbondenheid betekent en dan heeft men het over het zin-zijn van de werkelijkheid.

De drie eerste grondgedachten waren in andere vorm ook al door de grondlegger van deze universiteit, Abraham Kuyper, geformuleerd. De modale eigenwettelijkheid en verscheidenheid is een kosmologische vertaling van Kuyper’s sociologische beginsel van de soevereiniteit in eigen kring. De idee van het hart als geestelijk centrum grijpt via Kuyper terug op Calvijn en Augustinus. Het mens-zijn vindt zijn diepte en substantie *coram Deo*, voor het aangezicht van God. De idee van religie als iets dat niet slechts de binnenkamer betreft, maar heel het leven omvat is eveneens typisch reformatisch. Denk aan Kuyper’s beroemde ‘geen duimbreed’ bij de opening van deze universiteit op 20 oktober 1880.<sup>17</sup> (“Er is in deze wereld geen duimbreed waarvan Christus niet zegt ‘Mijn’”). Denk ook als we wat verder in de tijd teruggaan aan de grondgedachte van de Reformatie, namelijk dat de werkelijkheid niet verdeeld is in een sacraal en een profaan deel, maar in zijn geheel

uitdrukking geeft aan Gods scheppende en onderhoudende activiteit. Niets is neutraal, slechts materiaal, stof, substraat.

De vierde gedachte, die van de werkelijkheid die bestaat 'als zin', is – ik zei het al – semantisch wat lastig te verteren. Immers hoe kan het dat iets opgaat in het 'verwijzen en uitdrukken' en niet 'zelf' iets is.<sup>18</sup> Ik ben geneigd Dooyeweerd hier niet te hard te vallen. Hoofdzaak is dat Dooyeweerd hier toont een modern denker te zijn, namelijk in zijn afwijzing van elke vorm van metafysica. De metafysica gaat volgens Dooyeweerd per definitie uit van een verzelfstandigde theoretische denkhouding. En door vanuit die houding te gaan filosoferen over de zijnden en hun onderlinge relaties worden die zijnden beschouwd als dingen 'op zich' (als substanties, of als dragers van eigenschappen). En ook al ziet men substanties of 'dragere' niet als zelfgenoegzaam, dan toch is het onontkoombaar dat aan het eind van de rit, als alle zijnden in kaart zijn gebracht, in een hiërarchie van zijnden, er gespeculeerd gaat worden over het hoogste Zijn, de *causa sui*, de oorzaak van zichzelf en daarmee van alle zijnden. Over zo'n hoogste zijn, God, valt volgens Dooyeweerd echter niet te filosoferen, althans niet los van de openbaring. Dooyeweerd schaart zich hiermee onder de eerste bestrijders van de ontotheologie.<sup>19</sup>

Hoe moeten we deze poging tot christelijke filosofie nu typeren? Is dit filosofie met een christelijk object? Ik denk het niet, althans niet in de eerste plaats. Er wordt niet gefilosofeerd over God of over hoe wij Hem kennen, er worden geen bewijzen aangedragen voor de waarheid van bepaalde christelijke vooronderstellingen en wat dies meer zij. Is dit filosofie met een christelijke methode? Ook dat niet. Zo is het *pièce de résistance* van Dooyeweerd's filosofie, de zogenaamde transcendentale kritiek, zelfs uitdrukkelijk bedoeld als poging om met gewone wijsgerige middelen aan te tonen dat geen enkele filosofie het kan stellen zonder religieus uitgangspunt. Gaat het dan om filosofie met een levensbeschouwelijke inspiratie? Op het eerste gezicht zeer zeker. Zo hebben alle vier grondgedachten die ik zojuist besprak een evident religieus-levensbeschouwelijk karakter. Toch moeten we hier voorzichtig zijn. Want deze christelijk geïnspireerde inzichten fungeren niet zozeer als fundament, maar hooguit als inzet. Het zijn pretheoretische intuïties die – getransponeerd naar het filosofische niveau – aldaar hun gelijk alsnog moeten bewijzen. Voor een deel van die intuïties geldt bovendien dat de juistheid er van ten principale niet te bewijzen is, omdat ze zich onttrekken aan het theoretisch denken. Het zijn noties waar het theoretisch denken op zijn grenzen stuit. Dooyeweerd gebruikt hier een aan Kant herinnerende terminologie door te spreken van transcendentale ideeën van oorsprong, eenheid, en samenhang in verscheidenheid. Hij stelt bovendien heel expliciet dat filosofie geen extrapolatie kan zijn van levensbeschouwelijk inzicht.<sup>20</sup> Wie christelijke filosofie zo opvat, overschat de filosofie en doet iets oneigenlijks met het levensbeschouwelijke. De filosofie heeft haar eigen agenda en blijft gebonden aan de theoretische abstractie. Het wereldbeschouwelijke perspectief is omvattender, inhoudelijker en in bepaalde opzichten ook fundamenteler.<sup>21</sup>

We lijken zo terug bij af: langs geen van de drie geschetste lijnen is het evident hoe Dooyeweerd's filosofie aangemerkt kan worden als christelijke filosofie. Dat is vreemd, want als er een filosofie in de continentale traditie is die, naast het neothomisme, als christelijk is gepercipieerd dan is het wel de reformatische wijsbegeerte.<sup>22</sup> Zitten we misschien op het verkeerde spoor en schort er iets aan ons indelingskader? Of zit het christelijke hem soms meer in ondefinieerbare zaken zoals atmosfeer, taalgebruik, of nestgeur?

Geen van tweeën denk ik. Ik geef onmiddellijk toe dat mijn indelingskader nogal rechttoe rechtaan is. Maar vooralsnog helpt het om duidelijk te krijgen wat er aan de hand is. Kijken we bijvoorbeeld naar

Dooyeweerd's ontwikkelingsgang dan zien we een weg van een aanvankelijk levensbeschouwelijke naar een minder makkelijk te rubriceren, meer filosofische benadering waarin het christelijke vooral zichtbaar wordt in bepaalde standpunten en in een bepaalde stijl van argumenteren.<sup>23</sup> Die standpunten zijn volop filosofisch: oorsprong, eenheid, samenhang en verscheidenheid van de werkelijkheid zijn klassiek filosofische thema's; zich bezig houden met de status van het theoretische denken is typisch een bezigheid van de filosoof. Deze inzichten worden bovendien op filosofische wijze beargumenteerd, met slechts in de zijlijn de verwijzing naar convergerende levensbeschouwelijke en religieuze inzichten. Het christelijke zit hem dus niet in het object (benadering 1), niet in de methode (benadering 2) en zelfs niet zonder meer in de christelijke inspiratie (benadering 3). Tegen de tijd dat de inspiratie zich heeft getransformeerd tot wijsgerig inzicht, kan dit inzicht zich op eigen kracht redden. Het heeft dan een context en een verankering in het bredere wijsgerig debat verworven. In de verantwoording naar rivaliserende posities is de voortdurende en expliciete verwijzing naar christelijke uitgangspunten niet langer nodig, omdat de argumentatie wijsgerig blijft en omdat de herkenbaarheid ook zonder die verwijzing duidelijk genoeg is.

Even doorredenerend: het eindpunt van zo'n ontwikkeling is een filosofie die meent dat ware filosofie christelijke filosofie is – hetgeen zoals we zagen een variant is van benadering 2 (=christelijke methode). Zo'n filosofie zou misschien zelfs kunnen redeneren dat het predicaat christelijk er dan niet langer toe doet: er is alleen maar goede en minder goede filosofie. Goede filosofie convergeert per definitie met christelijk inzicht. Zover is Dooyeweerd nooit gegaan. Daarvoor is zijn opvatting van de filosofie veel te bescheiden: de filosofie blijft een theoretische activiteit en dus altijd beperkt; ze kan nooit de volheid en diepte van het religieus-levensbeschouwelijke inzicht omvatten. Want het levensbeschouwelijke laat zich – we zagen het al – nooit helemaal opnemen in en transformeren tot filosofie. Er blijft een spanning bestaan. Vanwege die spanning zal er altijd een vergelijking over en weer blijven bestaan tussen filosofisch en levensbeschouwelijk inzicht. Het is daarom wel te begrijpen dat Dooyeweerd ook in later jaren de beweging is blijven maken van het levensbeschouwelijke naar het filosofische en weer terug.<sup>24</sup>

Samenvattend zie ik de filosoof Dooyeweerd als iemand die een heel eigen positie inneemt. Die positie is in termen van onze driedeling niet goed te plaatsen en kan als volgt worden gekenschetst: *christelijke filosofie is filosofie die vanuit de christelijke levens- en wereldbeschouwing wordt geïnspireerd en tegelijk qua conceptueel bestek en argumentatie op eigen benen kan en wil staan en die het eigen inzicht tot inzet maakt in het debat.*<sup>25</sup>

Is dat van twee walletjes eten – echte filosofie willen zijn en tegelijk christelijk/levensbeschouwelijk? Wel voor hem die filosofie als 'strenge Wissenschaft' ziet (de term is van Husserl). Maar die (idealistische) opvatting moet nu juist bekritiseerd worden – denk aan het begin, de zelfreferentiële inconsistentie van het standpunt dat de rede zijn eigen maatstaf wil laten zijn. Die opvatting heeft bovendien inmiddels alle glans onder filosofen verloren. Van twee walletjes eten dus? Ja, in zekere zin wel, maar er is wat dat betreft – *het kan niet genoeg worden benadrukt* – geen verschil tussen christelijke en niet-christelijke filosofen. Elke filosofie is in zekere mate onderhevig aan de invloed van pretheoretische opvattingen en intuïties. En elk tot filosofie verheven vakwetenschappelijk inzicht loopt het risico te ontaarden in slechte metafysica. Belangrijk is niet dit feit, maar wat er volgt: heeft de filosoof de bereidheid het eigen inzicht met wijsgerige middelen te onderbouwen en te verdedigen tegen rivaliserende inzichten?



Dooyeweerd heeft die bereidheid zeker getoond. De eigen visie en benadering leiden bij hem tot een perspectief dat claimt rijker, leefbaarder en innerlijk consistentere te zijn dan rivaliserende perspectieven. De zogenaamde antinomieënkritiek is het wijsgerige middel waarmee Dooyeweerd deze claim waar wil maken. Kort gezegd houdt deze kritiek in dat verabsolutering van een bepaald aspect van de werkelijkheid per definitie zal leiden tot innerlijke tegenspraak in de filosofie van de betrokken denker. Aan de hand van die innerlijke tegenspraak kan de verabsolutering worden opgespoord en kan – uiteindelijk, na heel veel stappen – worden aangetoond dat er een bepaalde orde van modale aspecten bestaat en dat geen enkel aspect van die orde in zichzelf rust.

Hoe is het na Dooyeweerd verder gegaan? Anders dan vaak wordt gedacht is de reformatorische wijsbegeerte nooit een homogene beweging geweest. Zoveel hoofden, zoveel zinnen; het is wat lastig voor de student, maar het hield de beweging in elk geval bij de les: christelijke filosofie is nooit iets vanzelfsprekends en kan op allerlei manieren worden beoefend.

Ik beperk me tot een kleine sterke-zwakke analyse. De beweging als zodanig is nationaal en internationaal succesvol geweest en wordt naar mijn mening in filosofische kring nog steeds onderschat, inhoudelijk en ook qua impact. Ik denk wat betreft dit laatste vooral aan het onderwijs. Via de leerstoelen reformatorische wijsbegeerte werden letterlijk duizenden studenten bereikt van wie anders velen nooit met de filosofie zouden hebben kennisgemaakt. Die studenten werden gevoelig gemaakt voor de spanningen in onze cultuur, ze leerden een vocabulaire om die spanningen te benoemen, ze leerden kritisch te kijken naar hoe er wordt omgegaan met de resultaten van wetenschappelijk onderzoek, bijvoorbeeld door te leren verschil te maken tussen methodische reductie en reductionisme. In termen van impact en verspreiding werden met name de techniekfilosofie, de wijsgerige cultuurkritiek en de sociale en rechtsfilosofie succesvol.<sup>26</sup> De geloof-wetenschap discussie werd in allerlei toonaarden gevoerd.<sup>27</sup> Er ontwikkelde zich een filosofie van de natuurwetenschap en in mindere mate de biologie.<sup>28</sup> Er werden verbindingen gelegd met de informatica en systeemtheorie.<sup>29</sup> Er werd werk geleverd op het terrein van de esthetica, de wijsgerige antropologie en *philosophy of mind*, inclusief de vakfilosofie van de psychologie.<sup>30</sup> Ook de wijsgerige ethiek kwam van de grond, met name in de vorm van wat inmiddels het 'normatieve praktijk' model heet.<sup>31</sup> Dit model werd achtereenvolgens toegepast op de geneeskunde, het onderwijs, de organisatiekunde en het terrein van media en communicatie. Dooyeweerds aspectenleer werd geamendeerd.<sup>32</sup> Gek genoeg werd er nauwelijks werk geleverd op het terrein van de godsdienstfilosofie. Met spijt moet worden geconstateerd dat de discussie over de transcendentale kritiek – ooit bedoeld om met tegenstanders het gesprek aan te gaan – vooral een interne aangelegenheid bleef.<sup>33</sup> Achteraf ging ook erg veel energie zitten in de interne discussie over Dooyeweerds tijdsopvatting.<sup>34</sup>

En wat betreft de toekomst? Ik beperk me tot enkele grote streken en zal in het laatste deel van mijn betoog de tekening op een enkel punt nog wat verder invullen. De filosofie als academische discipline verkeert momenteel in zwaar weer. Daarin ligt voor de Dooyeweerdiaanse variant van filosofie echter juist een grote kans. De filosofie verkeert in een spagaat: toenemende specialisatie lijkt noodzakelijk voor de intellectuele verdieping en de voortgang van het onderzoek. Maar die specialisatie maakt de discipline voor steeds minder grote groepen studenten en mensen in de samenleving relevant. Tegelijk wordt die maatschappelijke relevantie en impact wel een steeds dominanter kwaliteitsparameter. Door dit alles wordt met name de verbinding met de vakwetenschappen nog veel te weinig en ook te weinig interdisciplinair gelegd. Dit interdisciplinaire zit echter in de genen van de Dooyeweerdiaanse traditie en vormt een sterke troef. Ik zie dus naast

het nauwgezette werk dat altijd nodig zal zijn en blijven op het terrein van de kennisleer, de geschiedenis van de filosofie en de ontologie vooral toekomst in de verdere ontwikkeling van de filosofie van de vakwetenschappen, inclusief de wetenschappen die zich op bepaalde praktijken richten (geneeskunde, psychologie, onderwijs, organisatieleer e.a.). Het is op deze plaats misschien vloeken in de kerk – maar hier liggen tal van mogelijkheden tot samenwerking met het HBO, bijvoorbeeld op het terrein van de professionele ethiek.

### III. Dubbele sensitiviteit en de ik-zelf verhouding

Hoe zie ik nu zelf de christelijke filosofie zult U zich inmiddels afvragen? Met Dooyeweerd zie ik de christelijke filosofie als een onderneming die begint met een set inzichten waarvan de levensbeschouwelijke achtergrond voor de goede verstaander wel herkenbaar is, maar die het van die achtergrond niet per se hoeft te hebben in het wijsgerig debat. Ik denk dan bijvoorbeeld aan de idee van onherleidbaarheid van de modale aspecten, het primaat van de leefwereld op het theoretisch denken, aan het gegeven dat de werkelijkheid niet in zichzelf rust maar wacht op ontsluiting, waarbij het in die ontsluiting gaat om afstemming van richting en structuur. Christelijke filosofie wil filosofisch op eigen benen staan en doet dit door haar legitimatie te zoeken in het argument en in het voldoen aan criteria als consistentie, leefbaarheid, en compleetheid. Het Dooyeweerdiaanse type van analyse waarbij wordt onderzocht hoe de filosoof denkt over samenhang/verscheidenheid, eenheid en oorsprong van de werkelijkheid, blijf ik als heuristisch instrument bruikbaar vinden. Filosofie is geen extensie van het levensbeschouwelijke, maar is er ook niet strikt van gescheiden. Hier – in de wijze waarop de verhouding levensbeschouwing–filosofie wordt vorm gegeven – zie ik vervolgens een veel pluraler palet zich ontwikkelen dan het eenzijdig transcendentale kader dat Dooyeweerd hanteert.<sup>35</sup> Christelijke filosofie kan op vele manieren gestalte krijgen. In de praktijk zal dit meestal worden bepaald door hoe men zijn filosofie afstemt op de context waarin men opereert. Die afstemming bepaalt dan hoe de verhouding tussen het levensbeschouwelijke en filosofische wordt gedefinieerd.

Zo'n optiek verzacht het contrast dat nogal eens wordt gezien tussen analytische en continentale benaderingen van christelijk denken. Dooyeweerds filosofie ademt een continentale atmosfeer; zijn conceptuele bestek is neokantiaans getint. We verkeren bij hem in een heel andere wereld dan in de analytisch georiënteerde 'reformed epistemology'. Wie de christelijke denker in zijn context ziet kan deze verschillen echter begrijpen. Dooyeweerd verantwoordde zich met de in zijn tijd gangbare wijsgerige middelen. Hij taxeerde de crisissfeer zoals verwoord door Spengler in zijn *Der Untergang des Abendlandes*. En hij drong aan op een nog veel kritischer bezinning op de grondslagen van het wijsgerig denken dan die welke al plaats vond na het verval van het Duitse idealisme en neokantianisme. 'Reformed epistemologists' verantwoordden zich in een context die exclusief en dominant wordt bepaald door een analytische stijl van filosoferen. Vaak heeft de denker weinig andere keus dan zich te bedienen van het denkgereedschap van zijn tijd.

Intussen kunnen Dooyeweerdianen en 'reformed epistemologists' denk ik van elkaar leren. De analytisch geschoolde christelijke filosoof kan leren van Dooyeweerds gevoeligheid voor verzelfstandiging van de theoretische denkhouding en zijn warsheid van elke vorm van speculatie over God en diens eigenschappen. Maar misschien is die gevoeligheid soms ook wel overgevoeligheid geweest, bijvoorbeeld als het gaat om het afwijzen van het begrip substantie – substantie als drager van eigenschappen en als aanduiding van onherleidbare individualiteit. Nader onderzoek zal dit moeten uitwijzen. Omgekeerd kan de reformatorische filosoof leren van de

openheid en argumentatieve kracht van het denken van de analytische ingestelde collega. Maar misschien worden door deze laatste bepaalde geloofswaarheden – God regeert de wereld, de mens heeft een ziel – soms wat naïef ten tonele gevoerd of wat te haastig als ‘properly basic’ aangemerkt. En misschien is dit denken ook wat te weinig op filosofische thema’s uit de vakwetenschappen gericht geweest en valt er in dit opzicht van de Dooyeweerdiaanse benadering te leren. De reflectie op dit soort verschillen zie ik als een wezenlijk onderdeel van christelijke filosofie.<sup>36</sup> In die reflectie gaat het om oefening in gevoeligheid: gevoeligheid voor hoe de denker zich verhoudt tot zijn onderwerp en gevoeligheid voor hoe daarin positie wordt ingenomen in de eigen context. In ander verband heb ik deze oefening aangeduid als een cultivering van dubbele sensitiviteit.<sup>37</sup> We zouden met een knipoog kunnen spreken van een Kierkegaardiaanse noot bij het denken van Herman Dooyeweerd.<sup>38</sup>

Is dit niet (toch) hermeneutische filosofie – in de zin van een soort metabenadering van hoe christenen, maar niet uitsluitend zij, de verhouding levensbeschouwing – filosofie opvatten; een aan de oppervlakte brengen van de impliciete betekenis van de instelling van de denker ten opzichte van zijn onderwerp en daarin ten opzichte van de context waarin zijn werk zich situeert? Ja en nee. Ja, omdat het hier inderdaad om een vorm van explicatie en van betekenisanalyse gaat.<sup>39</sup> Nee, omdat de hermeneutische benadering gebonden blijft aan een bepaalde reflexieve traditie van denken die niet voor niets sterk onder druk is komen te staan – omdat nu eenmaal niet alles reflexief toe te eigenen valt (bepaalde vormen van kwaad, bijvoorbeeld) en omdat filosofie zich ook ontwikkelt in relatie tot dat wat zich lijkt te onttrekken aan verwoording. Meer specifiek is mijn bezwaar dat voor men er erg in heeft de hermeneutiek als metafilosofie van de verhouding tussen levensbeschouwing en filosofie zelf weer een synthetiserende en legitimerende rol gaat vervullen en zo toch een dominante positie ten opzichte van inzichten uit de leefwereld verkrijgt. Dat gevaar zie ik overigens ook bij bepaalde deconstructionistische benaderingen. Ik ben gefascineerd door de subtiliteit en intelligentie van die benaderingen, de erkenning van eindigheid, anders-zijn, en openheid. Toch blijft er iets knagen en wel het karakter van deze beschouwingen zelf: het merkwaardige feit dat bij alle subtiliteit en gevoel voor verhoudingen de eigen hyperreflexiviteit niet wordt meegedacht en meegewogen. De vorm van hermeneutiek die mij hier voor ogen staat blijft een vorm van analyse, een analyse van posities en wijzen van zich verhouden; ze wordt niet een aparte, synthetiserende metadiscipline. In die conceptuele analyse wordt overigens ook aansluiting gevonden bij de analytische traditie, bijvoorbeeld in de analyse van performatieve taaluitingen en de toepassingen daarvan op sociale en religieuze verschijnselen. Voorbeelden van dit type analyse vinden we bijvoorbeeld bij Nick Wolterstorff, bij Charles Taylor en bij Paul Ricoeur.<sup>40</sup>

Wordt christelijke filosofie zo niet toch een vorm van navelstaren, een cultiveren van zelfinterpretaties? Nee, dat denk ik niet. Ik zei al dat het hier gaat om een onderdeel, een aspect, van het christelijke filosoferen. Vanuit de dubbele sensitiviteit waar ik het over had kan nu ook in positieve zin het werk in de verschillende subdisciplines ter hand worden genomen – de cultuurkritiek, de filosofie van de vakwetenschappen, de ethiek van de professies, centrale thema’s uit de kentheorie en ontologie enz. Het christelijke bestaat hier uit de inzet: de idee van een veelzijdige, geordende werkelijkheid die niet in zichzelf rust en die vraagt om normatieve ontplooiing, een ontplooiing die in termen van structuur, richting en context kan worden geduid. Er liggen hier grote vragen, bijvoorbeeld over de notie ‘orde’. In het evolutionaire wereldbeeld is die orde contingent, product van een toevallige ontwikkeling en is de mens een nevenverschijnsel. Hoe verhoudt dat beeld zich tot het beeld van een God die scheidt en regeert? Volgend jaar augustus

hopen we tijdens het internationale congres *The Future of Creation Order* aan deze vragen aandacht te besteden.

Betekent dit alles dat de christelijke filosofie geen echt specifiek christelijke thema's heeft (denk aan benadering 1)? Immers, wat ik tot nu toe heb bepleit zou kunnen worden samengevat als: voortgaan in Dooyeweerd's spoor, een christelijke filosofie die wel levensbeschouwelijk is geïnspireerd maar zich los van die levensbeschouwing wil legitimeren, met filosofische middelen, analyserend langs de lijnen van structuur en richting, een filosofie die meer variatie in vorm toestaat dan Dooyeweerd en nadruk legt op de dubbele sensitiviteit – sensitiviteit voor hoe men zich verhoudt tot eigen standpunten en hoe die verhouding wordt beïnvloed door (en zelf op zijn beurt invloed uitoefent op) het debat met denkers met andere overtuigingen. Maar – is dat alles? Heeft de christelijke filosofie niet ook een eigen agenda als het gaat om zaken die expliciet onderwerp van de geloofsinhoud zijn? Het antwoord op die vraag luidt bevestigend.<sup>41</sup> We kunnen inderdaad een stap verder gaan. De kant die tot nu toe aan bod kwam, is – in theologische taal – die van het scheppingsperspectief, van Gods wet als het kleed dat de werkelijkheid past. Maar in het christelijke denken zit ook een andere, veel dwarsere, exclusieve en lastiger te thematiseren kant: die van het evangelie als een dwaasheid, van het kwaad dat ouder en sterker is dan de mens, van verlossing van buitenaf door een onbegrijpelijke daad van goddelijke zelfopoffering, van noodzaak van bekering, van overgave en geestelijke eenwording met Christus, van vernieuwing door de Heilige Geest, van een Koninkrijk dat niet van deze wereld is en toch al hier begint, enz. Er is een geestelijke zijde in de werkelijkheid die zich niet begripmatig laat vastleggen en die zich toch manifesteert – als macht, of dynamiek.

Het klinkt misschien raar, maar juist voor een filosoof met een bescheiden opvatting van de filosofie liggen hier mogelijkheden – mogelijkheden tot het inbrengen van dwarse gezichtspunten en onverwachte vergezichten, als suggesties, opties met een zekere plausibiliteit. Voor een filosoof met minder bescheiden pretenties, zeg: een filosoof in de reflexieve continentale traditie is dit veel moeilijker, vanwege de hang naar begrip, naar assimilatie en synthese. Voor de op logica en argumentatieve helderheid gerichte analytische filosoof geldt het mogelijk ook, maar voor haar zijn er naar mijn indruk toch al meer mogelijkheden om de paradoxale aspecten van het christelijke geloof voor het voetlicht te brengen, zonder ze weg te redeneren.

Hoe zou dit kunnen? Hoe kan het zonder terug te keren in de schoot van de comprehensieve filosofie? Wel, misschien moeten we niet te bang zijn om comprehensief te beginnen. Mooie vormen van deze onbekommerdheid zien we in het werk van Johan van der Hoeven en Henk Geertsema.<sup>42</sup> Later kan dan alsnog worden toegewerkt naar het soort vertaling waar het eerder over ging: een die herkenbaar is als christelijk en tegelijk voor haar legitimatie geen andere dan wijsgerige middelen gebruikt. Ik realiseer me dat de filosofie hier op haar grenzen stuit. Toch zie ik hier mogelijkheden, veel meer dan tot nu toe zijn benut.

Ik beperk me even tot mijn eigen interdisciplinaire vakgebied dat van de filosofie van de psychiatrie en de psychologie. Ik denk dan aan thema's als angst en het kwaad. Het soort filosofie dat ik voor ogen heb, bakent eerst zorgvuldig af welke aspecten van het gedrag van de betrokkene(n) verklaard kunnen worden door bestaande theorieën en modellen en welke niet. Als alle theorieën en modellen de revue zijn gepasseerd kan de vakfilosoof concluderen dat er aspecten in het functioneren van betrokkenen zijn die aan die theorievorming ontsnappen en die vragen om een ander vocabulaire. Zo heb ik zelf een pleidooi gevoerd voor invoering van een existentieel vocabulaire in de theorievorming over angst.<sup>43</sup> Dit existentiële vocabulaire is in eerste aanleg vakfilosofisch. Het is een verwoording van die aspecten van de klinische realiteit die zich niet voor vakwetenschappelijke conceptualisering lenen. Er is een dynamiek in bepaalde vormen van pathologische angst werkzaam die zich aan deze

verwoording onttrekt. Die dynamiek is ervaarbaar in het contact met de betrokkene en heeft dus een empirische kant. Tegelijk kan die dynamiek – vanuit een religieus-levensbeschouwelijke optiek – duiden op de werkzaamheid van een geestelijke dimensie. Filosofisch gebeurt er nu iets heel spannends: beide begrippenvelden, het religieuze en het vakfilosofische, komen heel dicht bij elkaar te liggen. En toch moeten ze uit elkaar worden gehouden. De christelijke vakfilosoof komt in de verleiding de geestelijke dimensie op te nemen in zijn filosofie. Toch moet hij daarvoor juist waken, vanwege de beperkingen die inherent zijn aan het innemen van een theoretische denkhouding. De taal zal tweesporig moeten blijven, anders dreigen annexatie en simplistische systematisering.<sup>44</sup> Wel kan de filosoof de verschillende wijzen van zich verhouden tot genoemde dynamiek – religieus, psychologisch, theoretisch – verkennen en onderling vergelijken. Die vergelijking kan bijvoorbeeld praktisch leiden tot een pleidooi voor een open professionele attitude, een attitude die niet alleen bepaald wordt door kennis en kunde, maar ook door spirituele sensitiviteit.<sup>45</sup>

Analoge analyses zijn mogelijk ten aanzien van het kwaad, bijvoorbeeld het kwaad dat wordt teweeg gebracht door mensen met een sadistische persoonlijkheid. Het is niet zo moeilijk om vast te stellen dat bestaande theorieën over sadisme en de sadistische persoonlijkheidsontwikkeling te kort schieten.<sup>46</sup> Wat niet aangetoond kan worden – filosofisch niet en vakwetenschappelijk niet – is dat er in deze persoonlijkheden een geestelijke dimensie werkzaam is die het sadisme verklaart. Dan zouden we de filosofie overschatten en menen dat zij de geestelijke dimensie van het bestaan kan 'be-vatten'. Wat wel kan, is – opnieuw – zorgvuldig afbakenen welke aspecten van het gedrag wel en welke niet door een bepaalde theorie worden verklaard. Als men alle theorieën gehad heeft kan de vakfilosoof concluderen dat er toch aspecten aan het gedrag van betrokkenen zijn die zo niet voldoende verklaard worden. Voor die aspecten is een vocabulaire vereist, dat noodzakelijkerwijs dubbelzinnig is, omdat het refereert aan wat waarneembaar is en tegelijk ruimte creëert voor een dimensie die aan het waarneembare ontsnapt.<sup>47</sup>

Filosofie is – ik zei het in het begin al – het denkend verkennen van spanningen. Filosofie helpt zo om ruimte te creëren, ruimte voor wat het theoretisch denken te boven gaat en voor wat desondanks toch niet ontweken kan worden.

#### **IV. Conclusie**

Ik vat samen. Ik zie christelijke filosofie als een filosofie die is geïnspireerd door inzichten uit een eeuwenlang bestaande en brede christelijke traditie, als een filosofie die na verwerking van deze inzichten op eigen benen kan staan en met argumenten probeert haar positie te verdedigen. Christelijke filosofie is zich bewust van de verhouding van de denker tot zijn onderwerp en van hoe die verhouding zelf van invloed is en beïnvloed wordt door de context waarin de denker opereert. Ik heb daarom gepleit voor het cultiveren van een dubbele sensitiviteit en voor een hermeneutiek van wijzen waarop de verhouding levensbeschouwing – filosofie (overigens ook door niet-christelijke filosofen) wordt vorm gegeven. Dat is mijn Kierkegaardiaanse noot bij Dooyeweerd's benadering. Vanwege deze relationele en contextgevoeligheid is Christelijke filosofie noodzakelijkerwijs pluraal: al naar gelang context en type van denken ontvouwt zich het christelijke denken. De Dooyeweerdiaanse variant heeft, ontdaan van zijn sterk transcendentale inslag, nog steeds sterke papieren, maar dient aangevuld te worden met een explicietere thematisering van typisch Christelijke thema's zoals het kwaad, lijden, eindigheid, schuld, verzoening en heling. Christelijke filosofie zal altijd spannend blijven, Pascaliaans spannend: ze is geworteld in eeuwenoud geloof – geloof dat nooit kritiekloos geslikt wordt; ze geeft het zelfstandige denken ruim baan zonder de beperkingen

van dat denken uit het oog te verliezen; en ze is sensitief voor de twijfel en de aanvechtingen, maar weet dat achter die beide uiteindelijk altijd terug gevraagd kan worden.

## Dankwoord

Aan het eind van mijn rede richt ik mij graag tot enkelen van u met een speciaal woord van dank. Mijnheer de rector en leden van Het College van Bestuur. Ik dank u hartelijk voor het in mij gestelde vertrouwen en voor uw medewerking aan het tot stand komen van mijn benoeming. Ik ben u zeer erkentelijk voor de contacten die er waren voor mijn benoeming – contacten die mijn vertrouwen sterkten dat de ambities van de VU sporen met de doelen van de leerstoel en de ambities van haar huidige houder.

Het bestuur van de Stichting Het Vrije Universiteitsfonds dank ik voor het instellen en in stand houden van de leerstoel en voor het faciliteren van enkele wensen ten aanzien van het PhD programma.

Hooggeleerde van Woudenberg, hoogleraren en medewerkers aan de faculteiten wijsbegeerte en theologie, ik dank jullie voor de hartelijke ontvangst. Beste René, ik kan me geen betere dekaan dan jij wensen. Ik bewonder je onafhankelijkheid, je strategische inzicht en je vermogen met volstrekt filosofische middelen een eigen geluid te laten horen.

Zeergeleerde Buijs, beste Govert, zeergeleerde van der Stoep, beste Jan, zeergeleerde Sap, beste Jan Willem en zeergeleerde de Ridder, beste Jeroen: we vormen inmiddels een goed geolied team dat met een minimum aan overleg een maximum aan output levert. Ik geniet van de goede samenwerking en de manier waarop we elkaar daarin aanvullen.

Hooggeleerde Geertsema, beste Henk: aan jou danken we de internationale master *Christian Studies of Science and Society*. Wat een fantastisch programma heb je bedacht en wat profiteren we daar nog steeds van! Elk jaar opnieuw constateren we hoe goed doordacht alles is en hoe weinig er eigenlijk herzien hoeft te worden. Het stemt zowel tot nederigheid als tot tevredenheid dat ik jou mag opvolgen. Door de jaren heen – als student, in de K5, in de kring van hoogleraren reformatorische wijsbegeerte, en in het master programma – heb ik je leren kennen als een begaafd docent, als een onverslaanbaar debater en als een even diepgravende als gevoelige filosoof. Ik dank je voor de vriendschap, de support, en je rol als mentor!

Beste collegae en vrienden op de leerstoelen reformatorische wijsbegeerte in ons land; beste Hillie en Ab, beste Jos: zonder de voorbereidende jaren als bijzonder hoogleraar reformatorische wijsbegeerte was deze dag er nooit geweest. Ik dank jullie voor de ondersteuning. Ik zal mijnerzijds alles doen wat in mijn vermogen ligt om de aansluiting tussen jullie programma en het onze te verbeteren en zo bij te dragen aan een passend vervolg op wat jullie aan onderwijs bieden.

Beste promovendi, beste Bert, Jos, Bert-Jan, Rudi, Perry, Haroon, Sanneke en Jim, jullie zijn voor mij bijzonder. Ik geniet van het begeleiden van jullie denkwerk en ik dank jullie dat je het avontuur van het schrijven van een filosofisch proefschrift bent aangegaan.

Dear students, I enjoy working with you. I like your inquisitive minds, your passionate and persistent search for deeper understanding and for critical confrontation. I hope to keep stimulating you and to help you broaden your scope in Christian philosophical reflection.

Bestuur van de Stichting Dimence, beste Sybren, Herma en Ernst, ik dank jullie voor alle support en voor het faciliteren van enkele meer zakelijke aspecten van mijn aanstelling. Beste aio's, Patricia, Frans, Monique, Diana en Linda: mijn werk hier in Amsterdam staat wat verder af van de psychiatrie dan mijn werk in Leiden en Zwolle, extra fijn dat jullie vandaag weer van de partij zijn en natuurlijk staat het een niet los van het ander. Jetty, ook jij bent bijzonder, voor jou een extra woord van dank. Mijn timemanagement en agendabeheer drijven je soms tot wanhoop. Dank voor het meedenken, het meeleven en de humor door de jaren heen, naast natuurlijk alle praktische ondersteuning.

Lieve Arwieke, Marco, Jannes, Neeltje, Hannegeertje, Evar, Aja, Roanne en Johan. Toen ik jullie mailde een bondig en helder inzicht te willen geven in wat christelijke filosofie inhoudt, was het commentaar niet van de lucht. Dat zouden jullie nog wel eens even zien. Wel, ik zal het zo wel horen. Mede door jullie, door jullie levensgang, ben ik gaan zien dat ook de filosofie en haar beoefenaars hun eigen 'gang' gaan, elke generatie opnieuw en steeds weer anders. Dat is heel mooi en tegelijk af en toe wel wennen. Dank voor jullie onbevangenheid, humor, levenslust, interesse en saamhorigheid. Lieve Diet, je bent mijn meest kritische lezer en tegelijk mijn meest toegewijde supporter. Ik bewonder de manier waarop je dat doet. Hoe je de grote lijn weet te treffen en tegelijk de puntjes op de i kan zetten, hoe je ondanks vergaande relativering mij toch het gevoel geeft dat de zaken waar ik me in de filosofie mee bezig houd van belang zijn. Hoe je kortom mijn eigen ikzelf verhouding een beetje op orde helpt houden.

Ik heb gezegd



## Literatuur

Barbour, I. G. (1997). *Religion and science. Historical and conceptual issues* (Revised and Expanded Edition of Religion in an Age of Science). New York: HarperCollins Publishers.

Basden A. (2008). *Philosophical frameworks for understanding information systems*. Hershey/London: IGI-Publishing (imprint of IGI-Global).

Baumeister, R.F. and Vohs, K.D. (2004). Four roots of evil. In: A.G. Miller (Ed.), *The social psychology of good and evil*. New York & London: The Guilford Press, pp. 85–101.

Boer, Th. de (1989). *De God van de filosofen en de God van Pascal. Op het grensgebied van filosofie en theologie*. Zoetermeer: Meinema.

Boer, Th. de (1996). *Langs de gewesten van het zijn. Spiritualiteit van de woestijn. En andere opstellen*. Zoetermeer: Meinema.

Brink, G. van den, Geertsema, H.G., Hoogland, J. e.a. (red.) (1996). *Filosofie en theologie. Een gesprek tussen christen-filosofen en theologen*. Amsterdam: Buijten & Schipperheijn (in samenwerking met Centrum voor Reformatorische Wijsbegeerte).

Brüggeman-Kruyff, A. Th. (1981). Tijd als omsluiting, tijd als ontsluiting (I). *Philosophia Reformata*, 46, 119-163.

Brüggeman-Kruyff, A. Th. (1982). Tijd als omsluiting, tijd als ontsluiting (II). *Philosophia Reformata*, 47, 41-68.

Brümmer, V. (1988). *Over een persoonlijke God gesproken. Studies in de wijsgerige theologie*. Kampen: Kok Agora.

Buijs, G.J. (red.) (2001). *Als de olifanten vechten... Denken over ontwikkelingssamenwerking vanuit christelijk perspectief*. Amsterdam: Buijten & Schipperheijn.

Chaplin-Dengerink, A. (1999). *Mind, body and art. The problem of meaning in the cognitive aesthetics of Susanne K. Langer*. Uitgave in eigen beheer.

Chaplin, J. (2007). 'Public justice'. As a critical political norm. *Philosophia Reformata*, Vol. 72, 130-150

Chaplin, J. (2008). Beyond multiculturalism – but to where? Public justice and cultural diversity. *Philosophia Reformata*, Vol. 73, 190-209

Clouser, R. (2009). The transcendental critique revisited and revised. *Philosophia Reformata*, Vol. 74, 21-47

Cusveller, B.S. (2004). *Met zorg verbonden. Een filosofische studie naar de zindimensie van verpleegkundige zorgverlening*. Amsterdam: Buijten & Schipperheijn.

Davies, B. (1993). *An introduction to the philosophy of religion*. Oxford: Oxford University Press.

Dooyeweerd, H. (1935). *De wijsbegeerte der wetsidee, deel I – III*. Amsterdam: H.J. Paris.

- Dooyeweerd, H. (1953-1958). *A new critique of theoretical thought. Vol. I-IV*. Amsterdam: H.J. Paris/ Philadelphia: Presbyterian and Reformed Publishing Company.
- Dooyeweerd, H. (1950). *De modale structuur van het juridisch oorzakelijkheidsverband*. Amsterdam: Noord-Hollandsche Uitgevers Maatschappij.
- Dooyeweerd, H. (1963<sup>2</sup>). *Vernieuwing en bezinning. Om het reformatorisch grondmotief*. Zutphen: Van de Brink.
- Eikema Hommes, H.J. van (1972). *Hoofdlijnen van de geschiedenis van de rechtsfilosofie*. Deventer: Kluwer.
- Evans, C.S (2006). *Kierkegaard on faith and the self*. Waco, Texas: Baylor University Press.
- Evink, E. (2002). *Transcendentie en inscriptie. Jacques Derrida en de hubris van de metafysica*. Delft: Eburon.
- Geertsema, H.G. (1970). Transcendentale openheid. Over het zinkarakter van de werkelijkheid in de wijsbegeerte van H. Dooyeweerd. *Philosophia Reformata*, Vol. 35, 25-56 and 132-153.
- Geertsema, H. G. (1987). Christian philosophy: transformation or inner reformation. *Philosophia Reformata*, Vol. 52, 139-165.
- Geertsema, H. (1992). *Het menselijk karakter van ons kennen*. Amsterdam: Buijten & Schipperheijn.
- Geertsema, H. (1995). *Om de humaniteit. Christelijk geloof in gesprek met de moderne cultuur over wetenschap en filosofie*. Kampen: Kok.
- Geertsema, H. (2005). Homo respondens. Het antwoord-karakter van het mens-zijn. In: G. Buijs, P. Blokhuis, S. Griffioen, R. Kuiper (red.). *Homo respondens. Verkenningen rond het mens-zijn*. Amsterdam: Buijten & Schipperheijn, pp. 25-45.
- Geivett, R.D. & B. Sweetman (Eds.) (1992). *Contemporary perspectives on religious epistemology*. Oxford: Oxford University Press.
- Glas, G. (1993). *Ontheemd-zijn, contingentie en zin. Over de mogelijkheid de oorsprongsloosheid te denken*. Leiden: Leiden University Press (oratie)
- Glas, G. (1996). De mens. Schets van een antropologie vanuit reformatorisch wijsgerig perspectief. In: R. van Woudenberg, *Kennis en werkelijkheid*. Buijten & Schipperheijn/Kok: Amsterdam/Kampen, pp. 86-142.
- Glas, G. (2000). Heeft het theïsme eigen gronden? Alvin Plantinga over de 'proper basicity' van religieus geloof. *Philosophia Reformata*, jrg.65, 170-182.
- Glas, G. (2001). *Angst – beleving, structuur, macht*. Amsterdam: Boom.
- Glas, G. (2002). Churchland, Kandel, and Dooyeweerd on the reducibility of mind states. *Philosophia Reformata*, jrg. 67, 148-172.
- Glas, G. (2006a). Persons and their lives. Reformational philosophy on man, ethics, and beyond. *Philosophia Reformata*, Vol. 71, 31-57.

- Glas, G. (2006b). Elements of a phenomenology of evil and reconciliation. In: N. Potter (Ed.) (2006), *Trauma, Truth, and Reconciliation. Healing damaged relationships*. Oxford: Oxford University Press, pp. 171-202.
- Glas, G. (2007a). Searching for the dynamic 'within'. In: G. Glas, M.H. Spero, P.J. Verhagen, H.M. van Praag (Eds.). *Hearing Visions and Seeing Voices. Psychological Aspects of Biblical Concepts and Personalities*. Dordrecht: Springer, pp. 295-310.
- Glas, G. (2007b). Ambigüiteit in Kandel's neurowetenschappelijke fundering van de psychiatrie. *Tijdschrift voor Psychiatrie*, jrg. 48, 849-856.
- Glas, G. (2007c). Neurowetenschap en de vrije wil. In: C. Dekker, R. van Woudenberg & G. van den Brink (red.), *Omhoog kijken in platland. Over geloven in de wetenschap*. Kampen: Ten Have, pp. 221-242.
- Glas, G. (2009a). Modellen van 'integratie' in de psychologie en psychiatrie (I): het debat. *Psyche en Geloof*, jrg. 20, 152-164.
- Glas, G. (2009b). Modellen van 'integratie' in de psychologie en psychiatrie (II): het normatieve praktijkmodel. *Psyche en Geloof*, jrg. 20, 165-177.
- Glas, G. (2009c). Modellen van 'integratie' in de psychologie en psychiatrie (III): de filosofie van wetenschap en praktijk. *Psyche en Geloof*, jrg. 20, 178-193.
- Goldberg, C. (1996). *Speaking with the Devil: A Dialogue with Evil*. New York: Viking Press.
- Goudzwaard, B. (1982; vierde, uitgebreide druk). *Kapitalisme en vooruitgang*. Assen: Van Gorcum.
- Goudzwaard, B. & de Lange, H. (1995). *Beyond poverty and affluence. Toward an economy of care*. Grand Rapids: W.B. Eerdmans.
- Goudzwaard, B., Vander Vennen, M., Van Heemst, D. (2007). *Hope in troubled times. A new vision for confronting global crises*. Grand Rapids: Baker Academic [vertaald als *Wegen van hoop in tijden van crisis. Armoede – milieubederf – onveiligheid – financiële malaise*. Amsterdam: Buijten & Schipperheijn Motief, 2009].
- Griffioen, S. & Woudenberg, R. van (1996). Theorie van sociale gemeenschappen. In: R. van Woudenberg [red.], *Kennis en werkelijkheid. Tweede inleiding tot een christelijke filosofie*. Amsterdam: Buijten & Schipperheijn (in samenwerking met Kok: Kampen), pp. 236-266.
- Hart, H. (1984). *Understanding our world. An integral ontology*. Lanham/New York/London: University of America Press.
- Heidegger, M. (1935/1983). Einführung in die Metaphysik. In: *Gesamtausgabe. Band 9*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Helm, P. (1997). *Faith and understanding*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Henderson, R.D. (1994). *Illuminating law. The construction of Herman Dooyeweerd's philosophy 1918-1928*. Academisch proefschrift: Vrije Universiteit Amsterdam.

Hoeven, J. van der (1980). 'Het probleem van het kwaad'. Vuurproef voor levensechtheid en bescheidenheid van het filosoferen (in de hoofdrol Paul Ricoeur). In: *Peilingen. Korte exploraties in wijsgerig stroomgebied*. Amsterdam: Buijten & Schipperheijn, pp. 168-193.

Hoeven, J. van der (1993). Na 50 jaar: *Philosophia Reformata – Philosophia Reformanda*. In: *Filosofische reflecties en ontmoetingen*. Kampen: Kok, 1993, 90-116.

Hoogland, J. (1994). De uitdrukingskracht van de transcendentale kritiek. *Philosophia Reformata*, Vol. 59, 114-136.

Hoogland, J. & Jochemsen, H. (2000). Professional autonomy and the normative structure of medical practice. *Theoretical Medicine and Bioethics*, Vol. 21, 457-475.

Hubbeling, H.G. (1976). *Denkend geloven. Inleiding tot de wijsbegeerte van de godsdienst*. Assen/Amsterdam: Van Gorcum.

Jaspers, K. (1948). *Der philosophische Glaube*. München: Piper & Co. Verlag.

Jochemsen, H. & Glas, G. (1997). *Verantwoord medisch handelen. Proeve van een christelijke medische ethiek*. Amsterdam: Buijten & Schipperheijn.

Jochemsen, H. (2006). Normative practices as an intermediate between theoretical ethics and morality. *Philosophia Reformata*, Vol. 71, 96–112.

Kant, I. (1787/1976). *Kritik der reinen Vernunft* [nach der ersten und zweiten Original-Ausgabe neu herausgegeben]. Hamburg: Felix Meiner Verlag.

Kierkegaard, S. (1843). *Either/Or: A Fragment of Life* (by Viktor Eremita) (transl. Alistair Hannay). Penguin Classics.

Kierkegaard, S. (1844/1960). *The concept of anxiety. A simple psychologically orienting deliberation on the dogmatic issue of hereditary sin* (Translation of Begrebet Angest. Ed. and transl. by R. Thomte in collaboration with A.B. Anderson). Princeton: Princeton University Press.

Kierkegaard, S. (1845/1992). *Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments* (ed. and transl. by Howard V. en Edna H. Hong). Princeton: Princeton University Press.

Kierkegaard, S. (1848/1980). *The Sickness Unto Death. A Christian Psychological Exposition for Upbuilding and Awakening*. Princeton: Princeton University Press.

Klapwijk, J. (1986). Antithesis, synthesis, and the idea of transformational philosophy. *Philosophia Reformata*, 51, 138-152.

Klapwijk, J. (1987). Reformational philosophy on the boundary between the past and the future. *Philosophia Reformata*, Vol. 52, 101-134.

Klapwijk, J. (1991). Epilogue: The idea of transformational philosophy. In: J. Klapwijk, S. Griffioen en G. Groenewoud (Eds.). *Bringing into captivity every thought. Capita selecta in the history of Christian evaluations of non-Christian philosophy*. Lanham: University Press of America, pp. 241-266.

- Klapwijk, J. (2008a). Rede en religie in de greep van grondmodellen. *Philosophia Reformata*, Vol. 73, 19- 43
- Klapwijk, J. (2008b). *Purpose in the Living World? Creation and Emergent Evolution*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Klapwijk, J., Griffioen, S. & Groenewoud, G. (red.) (1976). *Vrede met de rede? Over het vraagstuk van rede en religie, van autonomie en heil*. Van Gorcum: Assen/Amsterdam.
- Kuiper, R. (2009). *Moreel kapitaal. Over de verbindingskracht van de samenleving*. Amsterdam: Buijten & Schipperheijn *Motief*.
- Kuyper, A. (1880/1930). *Souvereiniteit in eigen kring*. Rede ter inwijding van de Vrije Universiteit den 20sten October 1880 gehouden in het koor der Nieuwe Kerk te Amsterdam [Kampen: Kok, 1930].
- Labooy, G. (2007). *Waar geest is, is vrijheid. Filosofie van de psychiatrie voorbij Descartes*. Amsterdam: Boom.
- Meer, J.M. van der (ed.) (1996). *Facets of faith and science. Vol. 2: The role of beliefs in mathematics and the natural sciences: An Augustinian perspective*. Lanham/London: University of America Press.
- Moreland, J.P. & Rae, S.B. (2000). *Body and Soul. Human Nature and the Crisis in Ethics*. Downers Grove [Illinois]: Intervarsity Press.
- Mouw, R. & Griffioen S. (1993). *Pluralisms and Horizons. An Essay in Christian Public Philosophy*. Grand Rapids: W.B. Eerdmans Publ. Comp.
- Ouweneel, W.J. (1986). *De leer van de mens. Proeve van een christelijk-wijsgerige antropologie*. Amsterdam: Buijten & Schipperheijn, 1986
- Pascal, B. (1997). *Gedachten*. Amsterdam: Boom.
- Plantinga, A. (1983). Reason and belief in God. In: A. Plantinga & N. Wolterstorff (Eds.). *Faith and rationality. Reason and belief in God*. Notre Dame/London: University of Notre Dame Press, 16-91.
- Plantinga, A. (1984). Advice to Christian philosophers. *Faith and Philosophy*, Vol. 1, 253-271.
- Plantinga, A. (1990). *The twin pillars of christian scholarship*. Calvin College and Seminary: Grand Rapids,.
- Plantinga, A. (1992). Augustinian Christian Philosophy. *The Monist*, Vol. 75, 291-319
- Plantinga, A. (2000). *Warranted Christian Belief*. Oxford: Oxford University Press, 2000.
- Ricoeur, P. (1992). *Oneself as another* [translated by Kathleen Blamey]. Chicago/London: The University of Chicago Press.
- Ricoeur, P. (1998). *Critique and conviction: conversations with François Azouvi and Marc de Launay*. New York: Columbia University Press (oorspronkelijk: *Critique et la conviction* [1995]).
- Riessen, H. van (1952, 5<sup>e</sup> druk 1973). *De maatschappij der toekomst*. Franeker: Wever.
- Riessen, H. van (1967). *Mondigheid en de machten*. Amsterdam: Buijten & Schipperheijn.

- Riessen, H. van (1970). *Wijsbegeerte*. Kampen: Kok.
- Sarot, M. (2006). *De goddeloosheid van de wetenschap. Theologie, geloof en het gangbare wetenschapsideaal*. Zoetermeer: Boekencentrum.
- Schuurman, E. (1972). *Techniek en toekomst. Confrontatie met wijsgerige beschouwingen*. Assen: Van Gorcum.
- Schuurman, E. (1990). *Filosofie van de technische wetenschappen*. Amsterdam: Martinus Nijhoff.
- Seerveld, C. (1987). Imaginitivity. *Faith and Philosophy*, Vol. 4, 43-58.
- Seerveld, C. (2000). *Bearing fresh olive leaves: alternative steps in understanding art*. Toronto: Toronto Tuppence Press.
- Stafleu, M.D. (1981). Theories as logically qualified artifacts. *Philosophia Reformata*, Vol. 46, 164-189.
- Stafleu, M.D. (1982a). Theories as logically qualified artifacts. *Philosophia Reformata*, Vol. 47, 20-40.
- Stafleu, M.D. (1982b). *Theories at work. On the structure and functioning of theories in science, in particular during the Copernican Revolution*. Lanham/New York/London: University Press of America.
- Stafleu, M.D. (1995). Modelvorming als heuristisch instrument in het wetenschappelijke ontsluitingsproces. *Philosophia Reformata*, Vol. 60, 1-15.
- Stafleu, M.D. (1996). Filosofie van de natuurwetenschap. In: R. van Woudenberg [red.], *Kennis en werkelijkheid. Tweede inleiding tot een christelijke filosofie*. Amsterdam: Buijten & Schipperheijn (in samenwerking met Kok: Kampen), pp. 177-202.
- Stafleu, M.D. (2002). *Een wereld vol relatie. Karakter en zin van natuurlijke dingen en processen*. Amsterdam: Buijten en Schipperheijn.
- Steen, P.J. (1983). *The structure of Herman Dooyeweerd's thought*. Toronto: Wedge Publication Foundation.
- Strauss, D.F.M. (1984). An analysis of the structure of analysis. *Philosophia Reformata*, Vol. 49, 35-56.
- Strauss, D.F.M. (2009). *Philosophy. Disciplines of the disciplines*. Grand Rapids: Paideia Press.
- Strijbos, S. (1996a). The concept of the 'open system' – another machine metaphor for the organism? In: J.M. van der Meer (ed.). *Facets of faith and science. Vol. 3: The role of beliefs in the natural sciences*. Lanham/London: University of America Press, pp. 157-168.
- Strijbos, S. (1996b). The concept of hierarchy in contemporary systems thinking - a key to overcoming reductionism? In: J.M. van der Meer (ed.). *Facets of faith and science. Vol. 3: The role of beliefs in the natural sciences*. Lanham/London: University of America Press, pp. 243-256.
- Strijbos, S. & Basden, A. (Eds.) (2006). *In Search of an Integrative Vision of Technology: Interdisciplinary Studies in Information Systems*. New York: Springer [Contemporary Systems Thinking Series].
- Swinburne, R. (1979). *The existence of God*. Oxford: Oxford University Press.

- Taylor, C. (1989). *Sources of the self. The making of the modern identity*. Cambridge (Mass.): Harvard University Press.
- Taylor, C. (2007). *A secular age*. Cambridge (Mass.): The Belknap Press of Harvard University Press.
- Troost, A. (1983). *The christian ethos. A philosophical survey*. Patmos: Bloemfontein.
- Troost, A. (1992a). Normativiteit. Oorsprong en ondergang van het denken over scheppingsordeningen. *Philosophia Reformata*, Vol. 57, 3-38.
- Troost, A. (1992b). De tweeërlei aard van de wet. *Philosophia Reformata*, Vol. 57, 117-131.
- Verburg, M.E. (1989). *Herman Dooyeweerd. Leven en werk van een Nederlands christen-wijsgeer*. Baarn: Ten Have.
- Verkerk, M., Hoogland, J., Van der Stoep, J. en de Vries, M.J. (2007). *Denken, ontwerpen, maken. Basisboek techniekfilosofie*. Amsterdam: Buijten & Schipperheijn *Motief*, in samenwerking met uitgeverij BOOM.
- Vollenhoven, D.H.Th. (1933). *Het Calvinisme en de Reformatie van de wijsbegeerte*. Amsterdam: H.J.Paris.
- Vos, A. (1981). *Kennis en noodzakelijkheid: een kritische analyse van het absolute evidentialisme in wijsbegeerte en theologie*. Kampen: Kok.
- Vries, H. de (1999). *Philosophy and the turn to religion*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.
- Wolters, A.M. (1985). *Creation regained. Biblical basics for a reformational worldview*. Grand Rapids, W.B. Eerdmans (vertaald als *Schepping zonder grens. Bouwstenen voor een bijbelse wereldbeschouwing*. Amsterdam: Buijten & Schipperheijn i.s.m. Stichting voor Reformatorische Wijsbegeerte[1988]).
- Wolterstorff, N. (1995). *Divine discourse: Philosophical reflections on the claim that God speaks*. Cambridge/New York/Melbourne: Cambridge University Press.
- Wolterstorff, N. (2008). *Justice: Rights and wrongs*. Princeton: Princeton University Press.
- Woudenberg, R. van (1992). *Gelovend denken. Inleiding tot een christelijke filosofie*. Amsterdam: Buijten & Schipperheijn (in samenwerking met Kok: Kampen).
- Woudenberg, R. van (1996). Theorie van het kennen. In: R. van Woudenberg [red.], *Kennis en werkelijkheid. Tweede inleiding tot een christelijke filosofie*. Amsterdam: Buijten & Schipperheijn (in samenwerking met Kok: Kampen), pp. 21-85.

---

<sup>1</sup> Het hele artikel luidt als volgt: "Overgave. Men moet kunnen twijfelen waar dat nodig is, zeker zijn waar dat nodig is, en zich overgeven waar dat nodig is. Wie zo niet te werk gaat begrijpt niet wat de kracht van het verstand is. Er zijn er die tegen deze drie beginselen zondigen, hetzij doordat ze, omdat ze van bewijzen geen verstand hebben, beweren dat alles te bewijzen is, hetzij doordat ze aan alles twijfelen, omdat ze niet weten wanneer je je moet overgeven, hetzij doordat ze zich in alles overgeven, omdat ze niet weten wanneer je een oordeel moet hebben. Scepticus, wiskundige, christen: twijfel, stelligheid, overgave." Pascal (1997), art. 170.

<sup>2</sup> Heidegger (1935/1983), p.6.

<sup>3</sup> Plantinga (1983), pp.60 e.v.

<sup>4</sup> Dooyeweerd (1953-1958), Vol. I, pp. 34-38.

<sup>5</sup> Het gaat hier dus niet om posities in het debat over geloof en wetenschap. Dan zouden we tot een andere indeling komen, bijvoorbeeld die van Ian Barbour (1997) of die van Jaap Klapwijk (2008a).

<sup>6</sup> Ik beperk me in deze opsomming tot die vormen van christelijke filosofie waarin er sprake is van een poging tot verbinding tussen filosofie en christelijk geloof. Ik raadpleegde bij de voorbereiding van de oratie onder meer Jaspers (1948), Ricoeur (1998), de Boer (1989; 1996) en Taylor (1989; 2007) als representanten van een existentieel-fenomenologische respectievelijk hermeneutische benadering; de Vries (1999) en Evink (2002) als woordvoerders van een postmoderne benadering; Evans (2006) als vertolker van Kierkegaardiaans denken; Plantinga (2000) als representant van de *reformed epistemology*.

<sup>7</sup> Zie Hubbeling (1976); Geivett & Sweetman (1992); Davies (1993).

<sup>8</sup> Zie Plantinga (1984); Plantinga (1990); Plantinga (1992).

<sup>9</sup> Ik denk aan het werk van Helm (1998), Swinburne (1979) en het werk in de zgn. Utrechtse school, bijv. Brümmer (1988), Vos (1981), Sarot (2006), Labooy (2007).

<sup>10</sup> Bij Immanuel Kant, de grote criticus van de godsbewijzen, ligt dit subtieler. God is als oerwezen voorondersteld, maar dan als (transcendentiaal) idee ter regulatie van het gebruik van de verstandsbegrippen; niet als begrip met een empirische inhoud, of als werkelijkheid achter de zintuiglijk toegankelijke werkelijkheid (Kant 1787, B713vv.).

<sup>11</sup> De Boer (1996), pp. 57-64.

<sup>12</sup> Kierkegaard (1843; 1844; 1845; 1848).

<sup>13</sup> Kierkegaard (1848), pp. 158-159 (pagina aanduiding verwijst naar *Sören Kierkegaard Skrifter*, deel 11, Kopenhagen: Gads Forlag, 2006); vgl. ook een verwante opmerking in het *Concluding Unscientific Postscript*, zie Kierkegaard (1845/1992), pp. 65 e.v. (pagina aanduiding verwijst naar *Sören Kierkegaard Skrifter*, deel 7).

<sup>14</sup> Evans (2006, pp. 15-17 en pp. 133-149) spreekt van een niet-evidentialistische apologetiek die om oefening van bepaalde receptieve kwaliteiten vraagt: openheid voor mysterieuze aspecten van de ervaring, onzelfzuchtige bereidheid om de neiging de eigen omgeving te domineren te zien als ingegeven door zondige trots en een houding van hoop op een betere toekomst en eeuwig leven (p.148). Evans ziet mogelijkheden tot verbinding tussen Kierkegaard's en Plantinga's niet-evidentialistische apologetiek; zie Evans (2006), pp. 169-182 en 183-205. Zelf heb ik ook naar zo'n verbinding met het denken van Plantinga gezocht, maar dan via Pascal's 'rede die zijn eigen redenen niet kent' (Glas 2000).

<sup>15</sup> Zie Taylor (1989), Ricoeur (1992).

<sup>16</sup> Spreuken 4:23. Het woord 'uitgangen' vinden we in de Statenvertaling. Andere vertalingen gebruiken het woord 'bron' (Nieuwe Bijbelvertaling; Willibrord vertaling) of 'oorsprongen' (Nederlands Bijbel Genootschap).



---

<sup>17</sup> ‘Och, geen enkel stuk van onze denkwereld is hermetisch te scheiden van de andere delen; en geen duimbreed is er op heel 't erf van ons menselijk leven, waarvan de Christus, die áller Souverein is, niet roept: “Mijn!”’ (Kuyper, 1880/1930, p. 30).

<sup>18</sup> Naar mijn mening staat deze bepaling van het zijnde als zin niet los van de moeilijkheden die er bestaan met betrekking tot Dooyeweerd's opvattingen over individualiteit zoals die in zijn theorie van de individualiteits- of dingstructuren naar voren komen (zie van Riessen 1970, pp. 182 e.v. en Strauss 2009, pp. 449 e.v.). In de bepaling van het zijnde als zin spelen wetten een belangrijke rol; de universele (of ten minste domeinspecifieke) gelding van wetten heeft betrekking op dat wat geldt voor een werkelijkheidsaspect of domein; hetgeen tot de onaantrekkelijke gedachte leidt dat het individuele dat is wat aan deze wetmatige bepaaldheid ('gelding') ontsnapt.

<sup>19</sup> Gaat Dooyeweerd hier niet een beetje te ver? Is metafysica per definitie verbonden met verabsolutering van de theoretische denkhouding? Ik denk dat deze laatste opvatting inderdaad te ver gaat. Er zijn allerlei vormen van metafysica. Er zijn hernemingen van klassieke metafysische discussies met de middelen van de analytische filosofie. Er zijn vormen van neothomisme die zich ontwikkelen in discussie met de fenomenologie en het deconstructionisme. Er zijn ontologieën met een beperkter horizon en zonder speculaties over het hoogste Zijn. Toch – de verleiding God op te sluiten in een systeem van noodzakelijke denkwaarheden moge in het huidige tijdsgewricht niet erg groot lijken; de verleiding daartoe ligt vlak om de hoek, in aanmerking nemende de behoefte aan 'denk'- zuiverheid van de filosoof. In die zin blijft Dooyeweerd's kritiek actueel.

<sup>20</sup> Dooyeweerd (1953-1958), Vol. I, pp. 128, 158.

<sup>21</sup> Het wereldbeschouwelijke perspectief is overigens ook bij Dooyeweerd geen onschokbaar fundament. Vanuit de vakwetenschappen en de filosofie kunnen allerlei wereldbeschouwelijke inzichten ter discussie komen te staan. Ik denk aan inzichten uit de kosmologie, de evolutietheorie, de neurowetenschappen, en de sociale wetenschappen. En filosofisch aan de verwerking van fenomenologie, hermeneutiek en deconstructionisme. Het is moeilijk Dooyeweerd's filosofie hier in een paar zinnen te typeren. Als Dooyeweerd ingaat op allerlei vakwetenschappen (wiskunde, biologie, sociale wetenschappen, het recht) dan staat hij open voor verandering van wijsgerig inzicht en van terminologie (bijv. in het gebruik van de term enkapsis). Tegelijk zoekt hij in de vakwetenschappen naar bevestiging van bij hem zelf gegroeid systematisch inzicht.

<sup>22</sup> Hoe past thomistische filosofie in deze driedeling? Zij heeft kenmerken van alle drie de benaderingen. Zij heeft een eigen agenda, doordat ze zich richt op typisch christelijke onderwerpen: het bestaan van God, het bestaan van een onsterfelijke ziel, de aard van het lijden enz. Ze heeft een eigen methode ontleend aan de scholastieke metafysica, bij sommigen aangevuld met de middelen van de analytische filosofie. En ze heeft een eigen, christelijke inspiratie. Als Moreland & Rae (2000) zeggen dat de mens naar bijbels inzicht een ziel heeft die ook na de dood voortbestaat en er in een adem aan toevoegen dat alleen het substantiedualisme recht kan doen aan dit bijbelse gegeven dan zien we elementen van alle drie de benaderingen: een christelijk thema; een methode die teruggrijpt op scholastische onderscheidingen; en een christelijke inspiratie (behoud van 'de' ziel). Mijn moeite met deze benadering vloeit voort uit de observatie dat het metafysische concept ziel (in het substantiedualisme) van een heel andere orde is dan het bijbelse concept ziel. De ziel wordt in de bijbel bijvoorbeeld nergens 'onsterfelijk' genoemd en evenmin heeft ze een onvernietigbare 'natuur', kenmerken die Moreland & Rae juist wel aan de ziel toeschrijven met een beroep op het substantiedenken. De voorwetenschappelijke geloofstaal en de taal van de filosofie worden met andere woorden onvoldoende van elkaar onderscheiden. Tegelijk realiseer ik me dat een Kantiaans of neo-Kantiaans denkgereedschap (dat sterk accent legt op 'grenzen' en op het verbod om voorbij de grenzen van het empirische te gaan) mogelijk te weinig recht doet aan het 'substantieve' karakter van 'de' ziel. Ons bestaan is bezielde. We kunnen lijden aan een gebrek aan bezieling. We spreken vandaag (weer) over de ziel van de samenleving of de ziel van een organisatie. Die termen duiden op meer dan alleen een hulpconstructie die onze verstandsbegrippen de goede weg op helpt. Het blijft een uitdaging te zoeken naar een wijsgerig vocabulaire voor de ziel dat niet in het vaarwater komt van Antieke of Cartesiaanse opvattingen van de ziel en toch iets van dit 'substantieve' karakter laat zien. Zie Glas (1996) over hoe met deze kwestie in de reformatisch wijsgerige traditie is omgegaan; en Glas (2006a; 2007a) voor mijn eigen insteek.

---

<sup>23</sup> Zie Verburg (1989), hoofdstuk 1 en 2; Henderson (1994) laat zien hoe de aanvankelijke nadruk op de idee van een ‘godelijk wereldplan’ geleidelijk overgaat in de idee van het hart dat zich richt op de oorsprong van zin.

<sup>24</sup> Ik denk bijvoorbeeld aan *Vernieuwing en Bezinning* (Dooyeweerd 1963). In de verhouding levensbeschouwing – filosofie gaat het om tweerichtingsverkeer, met in de loop van Dooyeweerds filosofische ontwikkeling een geleidelijk vaster komen te liggen van de patronen. De levensbeschouwing draagt inzichten aan die als intuïties of ideeën in de filosofie worden ingebracht. De filosofie kritiseert anderzijds het wereldbeschouwelijke, bijvoorbeeld op punten waar de speculatie de overhand krijgt. Het kader blijft transcendentiaal, de invulling ontwikkelt zich – kort gezegd – van calvinistisch naar oecumenisch. Dat Dooyeweerds filosofie oecumenisch wordt zou kunnen worden gezien als een eerste, schoorvoetende stap op weg naar de positie die alle filosofie als christelijke filosofie ziet. Zoals ik in de hoofdtekst al heb betoogd gaat Dooyeweerd niet zover. Steeds weer waarschuwt hij dat de beperkingen van de filosofie in het oog moeten worden gehouden.

<sup>25</sup> Het ‘op eigen benen kunnen staan’ gaat niet zover dat de ladder van de levensbeschouwing na gebruik kan worden afdankt (het beeld is van Wittgenstein). Zo ver kan en wil Dooyeweerd niet gaan. De beweging tussen levensbeschouwing en filosofie gaat in beide richtingen. Filosofische posities hebben het karakter van (hermeneutisch) ontwerp. Deze ontwerpen worden voortdurend bijgesteld, door intern wijsgerige argumentatie, maar ook op basis van feedback uit de leefwereld. Inspiratie blijft op de achtergrond altijd een rol spelen.

<sup>26</sup> Zie wat betreft de techniekfilosofie bijvoorbeeld Schuurman (1972; 1990), Verkerk et al. (2007); wat betreft de cultuurkritiek van Riessen (1952; 1967), Goudzwaard (1982), Goudzwaard & de Lange (1995) en Goudzwaard, VanderVennen & van Heemst (2007); wat betreft de sociale filosofie Mouw & Griffioen (1993), Griffioen & van Woudenberg (1996), Buijs et al. (2001), Chaplin (2007; 2008) en Kuiper (2009); wat betreft de rechtsfilosofie Dooyeweerd (1950) en Eikema Hommes (1973).

<sup>27</sup> Zie Klapwijk et al. (1976); Geertsema (1992); Glas (2009a; 2009b; 2009c); van der Meer (1996); van Woudenberg (1992; 1996). Voor diepgaande, meer kentheoretische beschouwingen zie Stafleu (1981; 1982a; 1982b; 1995).

<sup>28</sup> Voor een overzicht zie Stafleu (1996); zie ook Stafleu (2002); Klapwijk (2008b).

<sup>29</sup> Zie bijv. Strijbos (1996a; 1996b); Strijbos & Basden (2006); Basden (2008).

<sup>30</sup> Zie wat betreft de esthetica: Seerveld (1987), Chaplin-Dengerink (1999); wat betreft de wijsgerige antropologie: Glas (1996); vakfilosofie van de geneeskunde, psychologie en psychiatrie: Cusveller (2004); Glas (2002; 2007b; 2007c; 2009a; 2009b; 2009c); Ouweneel (1986).

<sup>31</sup> Zie wat betreft de ethiek in het algemeen Troost (1983; 1992a; 1992b); wat betreft het normatieve praktijkmodel: Jochemsen & Glas (1997); Hoogland & Jochemsen (2000); Jochemsen (2006).

<sup>32</sup> Zie bijv. Ouweneel (1986) met een pleidooi voor introductie van een perceptieve modaliteit naast de psychische (sensitieve);

<sup>33</sup> Zie bijv. Steen (1983) en recent Clouser (2009).

<sup>34</sup> Zie voor een overzicht Brüggeman-Kruijff (1981; 1982).

<sup>35</sup> Dit punt is overigens in reformatorisch wijsgerige kring in ruime mate herkend (Strauss 1984; Clouser 2009). Vanaf de jaren zeventig is veelvuldig een pleidooi gevoerd om het transcendentale perspectief om te vormen tot een meer open (transcendentiaal)hermeneutisch perspectief, zie bijv. Geertsema (1970; 1987; 1992), Hoogland (1994), Klapwijk (1986; 1987; 1991), van der Hoeven (1993). Ook de Boer zoekt het in die richting, met name in de opstellen ‘Hermeneutiek van de transcendentie’ en ‘Transcendentie en transcendentale kritiek’ in de Boer (1996), pp. 156-195 resp. 236-257.

---

<sup>36</sup> Ik denk bijvoorbeeld ook aan een denker als Paul Ricoeur (1998), wiens aarzeling om het religieuze moment in zijn filosofie aan de orde te stellen, naar eigen zeggen verband houdt met een franse academische context, die in sterke mate wordt gedomineerd door het concept 'laïcité' en de uit dit concept voortvloeiende scheiding van het religieuze en het publieke en van kerk en staat. Verklaren is wat anders dan rechtvaardigen en dat geldt ook hier.

<sup>37</sup> Zie Glas (2006a).

<sup>38</sup> Zie hierover ook G. Glas 'The thinker and the truth. Kierkegaard and reformational philosophy' (submitted).

<sup>39</sup> Overigens ligt hier voor mij, vanuit mijn andere discipline, ook een punt van vergelijking: ook de psychiater en de psychotherapeut letten op hoe de ander zich tot zijn thema verhoudt en relateren die verhouding aan de professionele relatie als context waarin een bepaald thema ter sprake wordt gebracht. Vaak zegt het hoe meer dan het wat.

<sup>40</sup> Wolterstorff (1995), Taylor (1989; 2007); Ricoeur (1992).

<sup>41</sup> Plantinga (1984).

<sup>42</sup> Zie bijv. van der Hoeven (1980); Geertsema (2005).

<sup>43</sup> Zie Glas (2001).

<sup>44</sup> Dit is ook de reden dat het richtingaspect in de ontsluiting van scheppingsstructuren nooit zonder meer vereenzelvigd mag worden met deze geestelijke dimensie van het bestaan. Het gaat in de vakfilosofie om een analyse van een dynamiek waar nog steeds wel empirische correlaten van bestaan: ethos, geneigdheid, splijting, integratie enz.

<sup>45</sup> In ander verband heb ik dit aangeduid als 'searching for the dynamic within' (Glas 2007a).

<sup>46</sup> Goldberg (1996); Baummeister & Vohs (2004).

<sup>47</sup> Soortgelijke analyses zijn mogelijk als het gaat om het thema verzoening. Zelf heb ik een poging gedaan in de vorm van een kleine fenomenologie van kwaad en verzoening en daarbij laten zien dat beide een drielaagige structuur vertonen die elkaars spiegelbeeld vormen, zie Glas (2006b).